MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80672-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHMIDT, BERNHARD

TITLE:

DAS GEISTIGE GEBET(H_E NOERA...),...

PLACE:

HALLE

DATE:

1916

Master Negative #

92-80672-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

885
Sch52 Schmidt, Bernhard, 1882-
Das geistige gebet (ἡ νοερὰ προσευχή), eine untersuchung zur geschichte der griechischen mystik. Inaugural-dissertation...welche...verteidigen wird Dr. Bernhard Schmidt... Halle, Karras, 1916.
35 p. 22 cm.

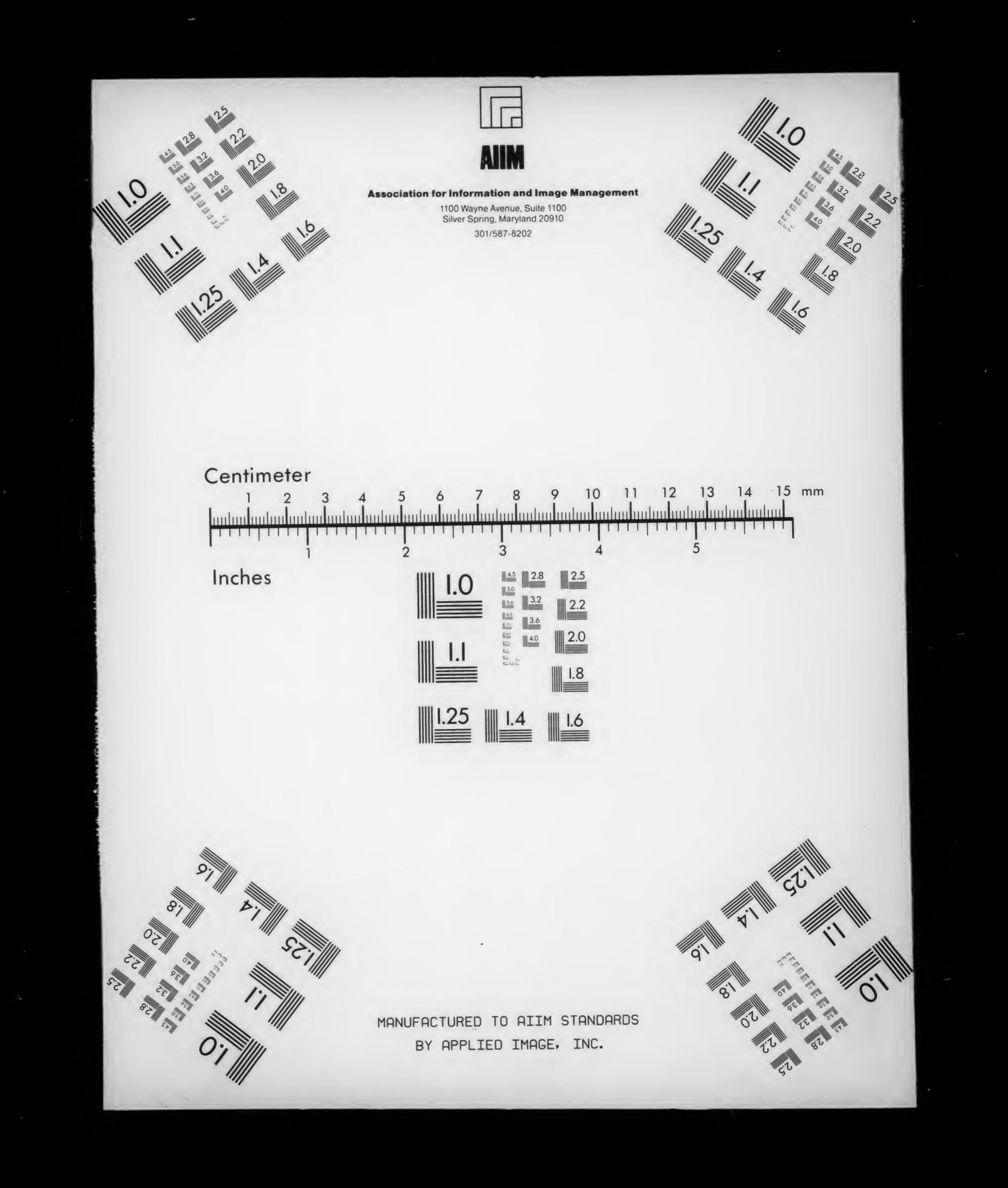
Pt. only.
Thesis, Breslau,1916.

373794

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-17-93 INITIALS MY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

885 Sch52

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Exchange

JAN 7 1921

DAS GEISTIGE GEBET

(*Η ΝΟΕΡΑ ΠΡΟΣΕΥΧΗ*)

EINE UNTERSUCHUNG
ZUR GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN MYSTIK

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG

DER WÜRDE EINES LIZENTIATEN DER THEOLOGIE

WELCHE NEBST DEN BEIGEFÜGTEN THESEN MIT GENEHMIGUNG DER

HOCHWÜRDIGEN
EVANGELISCHEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER
SCHLESISCHEN FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT
ZU BRESLAU

SONNABEND DEN 28. OKTOBER 1916 VORMITTAGS 11 UHR
IM MUSIKSAAL DER UNIVERSITÄT

ÖFFENTLICH VERTEIDIGEN WIRD

DR. **BERNHARD SCHMIDT**
OBERLEHRER IN BRESLAU

OPPONENTEN:

HERR PASTOR LIC. KONRAD MÜLLER IN BRESLAU UND
HERR PASTOR DR. ALFRED WIESENHÜTTER IN ROTHSÜRBEN (BEZ. BRESLAU)

HALLE (SAALE)
DRUCK VON EHRHARDT KARRAS G.M.B.H.
1916

Referent: Herr Geh. Konsistorialrat Prof. D. Arnold.

Termin der mündlichen Prüfung: 16. Februar 1916.

885
Sch52

Mit Genehmigung der hochwürdigen Evangelisch-Theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau ist nur ein Teil der vorgelegten Abhandlung gedruckt worden.

Meiner Frau

§ 1. Einleitung.

Die Quellen zum Verständnisse der *νοερὰ προσευχή*.

Man redet gern von der griechisch-orthodoxen Kirche als einer versteinerten, erstarrten; aber man bedenkt dabei nicht, daß der orthodoxe Christ das, was uns als Erstarrung erscheint, als ein Zeichen zähen, widerstandsfähigsten Lebens mit Stolz betrachtet. Es ist ja das Erbe der ältesten Christenheit, das er treu und unverfälscht inmitten alles Wechsels der Zeiten, Völker und Ansichten bis auf den heutigen Tag bewahrt zu haben meint. Was daher starr und erstorben zu sein scheint, ist es nach Ansicht des anatolischen Christen durchaus nicht an und für sich, sondern mag wohl so dem vergänglichen, modernen Beschauer vorkommen, in Wirklichkeit ist diese Kirche ihm ewig jung und ewig frisch. Und was vom Ganzen, gilt auch von den Teilen, gilt namentlich von der griechischen Mystik, die in dieser Kirche zu allen Zeiten in den Kreisen der „engelgleichen" Mönche eine ausschlaggebende Rolle gespielt hat. Mochten die Ziele, denen die alten ägyptischen und palästinischen Mönche, ein Pseudo-Dionysius Areopagita, die „Hesychasten" des 14. Jahrhunderts und die Athosmönche bis auf den heutigen Tag nachgegangen sind und noch nachgehn, im einzelnen sich auch von einander unterscheiden, ein gemeinsames Lebensideal, eine bestimmte Sehnsucht nach der wahren *ἡσυχία*, der Gottesschau und Vereinigung mit Gott, verband sie doch alle und verschafft sich bis in die Gegenwart hinein in sonderbaren Erscheinungen mit überraschender Gewalt immer wieder Geltung.

In den Vorbemerkungen zu seiner Darstellung des Gregor Palamas kommt Papamichael[1]) auf die höchsten Ziele dieser

[1]) *Γρηγόριος Χ. Παπαμιχαήλ, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης.* Petersburg-Alexandria 1911. *εἰσαγωγή σελ.* κβ' und κϛ'.

mönchischen *ἡσυχία* zu sprechen und sagt dort wörtlich folgendes: Um ungehindert alle seine Kräfte auf die Gottesschau konzentrieren zu können, muß der Hesychast sich vollständig von der Welt losmachen und von allem, was ihn an die Welt erinnert. Er muß sich von ihr lösen dadurch, daß er den *νοῦς* auf sich selbst zurückführt und in sich selbst sammelt. Um zu dieser Sammlung zu gelangen, versucht der Hesychast jeder Vorstellung zu entsagen, jeder Erwägung, jedem Gedanken, er bemüht sich, seinen *νοῦς* von aller Erkenntnis zu entleeren, um völlig imstande zu sein, in einem absolut freien Fluge leicht in das „wahrhaft mystische Dunkel des Nichtwissens" (Ps. Dionysios MSG. 3, 1001) einzutauchen. Dieser Zustand des Hesychasten ist völlig und im eigentlichen Sinne abgezogen (abstrakt). Um zur *θεωρία* zu gelangen, muß der *νοῦς* von allem zusammenhängenden Inhalte bis hin zur Denktätigkeit selbst entblößt werden dergestalt, daß, wenn er mit der Gottesvorstellung erfüllt werden soll, er sich in einem völlig ausgefegten Zustande befindet, frei von allen Denkbegriffen und ganz ausschließlich allein für Gott verfügbar ist. Man muß — um einen Ausdruck der Hesychasten zu gebrauchen — „mit unverhülltem und nacktem Denken (*διάνοια*) die Vorstellungen von Gott ergreifen". Daher ist das höchste, vollkommenste und erhabenste Gebet der vollendeten Hesychasten die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, in der zwischen Gott und den Betenden keine irgendwie gearteten Gedanken, Anschauungen, Vorstellungen von Gegenständen oder Erinnerungen an Ereignisse dazwischentreten. Dies ist die höchste Schauung, die Schau Gottes allein (*ἡ θεωρία τοῦ Θεοῦ μόνου*), die vollendete „Entrückung des *νοῦς* und Entzückung der Sinne" (nach Nilos MSG. 79, 1004), das „reine Gebet, in dem es weder einen fremdartigen Gedanken noch ein Abgezogenwerden nach irgend einer Richtung hin" (Ausdrücke des Syrers Isaak nach einer griechischen Übersetzung) gibt. Es läßt sich nichts Vollkommeneres oder Erhabeneres denken, das über dieses Gebet hinausführte; es ist der Zustand der Entzückung. In diesem Zustande entzieht sich der *νοῦς* völlig seiner sinnlichen Umgebung, legt jeden Gedanken ab, gewinnt völlige Unempfindlichkeit gegenüber den weltlichen Dingen und den äußeren Eindrücken, bleibt taub und stumm.

Ja er entledigt sich nicht nur der äußeren Eindrücke vollständig, sondern er tritt sogar aus seiner eigenen Individualität heraus, verliert das Selbstbewußtsein, ganz in der Schauung Gottes versunken. Daher hat der Entzückte auch kein individuelles oder persönliches Leben mehr. Sein Leben, sein geistiges wie körperliches, setzt aus, sein *νοῦς* bleibt unbeweglich und fest an den Gegenstand der Schauung geheftet. Es ergibt sich von selbst, daß die Entzückung eine Stufe der *ἡσυχία* ist, die jenseits und höher als das Gebet (sc. das formulierte Gebet) liegt, weil dieses im Zustande der Verzückung vollständig aufhört. Der *νοῦς* verharrt in seinem Staunen, die Lippen schließen sich, der ganze Mensch erhebt sich leicht beschwingt zu der oberen Schauung und befindet sich im Zustande völliger Unkenntnis, aber einer Unkenntnis — nach dem Ausdrucke der Hesychasten —, die erhabener ist als die gewöhnliche und alltägliche Erkenntnis, in einem Zustande, in dem die Natur, ohne Macht über sich selbst, „sich leiten läßt von einer andern Macht, ohne zu wissen wohin". (Nach dem Syrer Isaak.)

In dieser Schilderung, die deshalb für uns bedeutsam sein muß, weil sie von einem modernen griechischen Theologen herrührt, ist von einem eigenartigen Gebete die Rede, das hier in Anlehnung an einen Ausdruck des alten Mystikers Nilos das „reine Gebet" genannt wird. Wenn es von diesem Gebete heißt, daß es von den vollkommenen Hesychasten ausgeübt wird, daß es das Höchste und Größte ist, was sich überhaupt denken läßt, wenn es eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott darstellen soll und mit der Ekstase des *νοῦς* direkt gleich gesetzt wird, insofern als es die *θεωρία τοῦ Θεοῦ μόνου* darstellt, so führt uns das alles zu dem Schlusse: wir haben hier einen terminus vor uns, der ebenso wichtig für die griechische Mystik ist, wie er für uns nach den angegebenen Äußerungen noch ziemlich dunkel und rätselhaft bleibt. Um Näheres über dieses Gebet zu erfahren, müßten wir die Schriften der griechischen Mystiker um Rat fragen, und zwar müßten wir sie sämtlich von den ältesten bis zu den modernen zu dieser Untersuchung heranziehen. Denn in wie alte Zeit man eine Kenntnis dieses Gebets der Vollkommenen zurückverlegt, geht doch schon daraus hervor, daß Papamichael in seinen Ausführungen den

hl. Nilus (um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert) anführt, andrerseits aber ist es bei der orthodoxen anatolischen Kirche selbstverständlich, daß sie die Kräfte und Gaben, die einmal in ihr hervorgetreten sind, für alle Zeiten, auch für die Gegenwart noch in Anspruch nimmt. Diese Väter der griechischen Kirche aus älterer und neuerer Zeit, deren Studium von denjenigen erwählt wurde, die sich durch sie zur wahren *ἡσυχία* hinführen lassen wollten, sind mit einer Sammelbezeichnung zusammengefaßt worden, man nannte sie *νηπτικοί*. Es ist dies ein Ausdruck, dessen Entstehung mir nach allen Einzelheiten hin noch nicht recht klar ist, für dessen Erklärung aber m. E. folgende Stelle einen gewissen Fingerzeig zu geben vermag. Papamichael bringt in seinem oben genannten Buche[1]) einige Äußerungen von alten Einsiedlern und Einsiedlerinnen, die er sämtlich dem Werke von P. Uspenskij, der christliche Orient (Kiew 1871, S. 158) entnommen hat. Dort stehen folgende Worte der hl. Theodora: Besser als alles ist das ewige Schweigen. Darin besteht das ganze Denken (*ἔννοια*) des Mönches, das Schweigen aber liegt beschlossen in dem Worte: ich schlafe, mein Herz aber ist nüchtern (*νήφει*) und ist wach ... (Cant. 5, 2). Ablegung der Sorgen, Schweigen und mystischer Flug des *νοῦς* bringt Gottesfurcht und *σωφροσύνη* hervor, der Flug des *νοῦς* aber ist das unaufhörliche geistige Gebet (*νοερὰ προσευχή*): „Herr Jesu Christe, erbarme dich meiner; o Sohn Gottes, hilf mir.“ Aus diesen Worten darf man m. E. den Schluß ziehn, daß man jenen oben (S. 2 f.) geschilderten Zustand, wo der entzückte Hesychast die Empfindung persönlicher Existenz und bewußten Lebens über seiner ihn emportragenden Ekstase verliert, wo alles über dem Verkehr seines *νοῦς* mit der Gottheit versinkt und abstirbt, mit dem scheinbar paradoxen Ausdruck *νῆψις* bezeichnet hat; und dann ist es erklärlich, daß die mystischen Väter, die den frommen Hesychasten zu diesem Ziele führen sollten, die Bezeichnung *νηπτικοί* erhielten. Die Reihe dieser *νηπτικοί* von den Tagen des Chrysostomos an bis zum Untergange des byzantinischen Reichs und darüber hinaus ist sehr groß. Jedoch, es ist nicht nötig, daß wir sie alle auf ihre

[1]) A. a. O. S. 56.

Aussagen über das meistens *νοερὰ προσευχή* genannte Gebet durchmustern; denn bei näherem Zusehen ergibt sich folgende Tatsache: Wohl finden sich Äußerungen, die für diesen Gegenstand in Betracht kommen, schon bei Nilos, Isaak dem Syrer, Diadochos Photicensis (5. Jahrh.), Johannes Klimakos (6. Jahrh.), Maximos Confessor (6.—7. Jahrh.), auch bei Makarios[1]) und vielen andern, wie wir das aus den unten angeführten reichlichen Zitaten bei Schriftstellern späterer Zeit selbst werden erkennen können, aber all diese Bemerkungen sind doch in der Hauptsache mehr gelegentlicher Art und tragen das, was spätere Generationen aus der *νοερὰ προσευχή* gemacht haben, mehr keimartig und angedeutet als systematisch ausgeführt in sich. Will man einen konkreten, den Gegenstand nach allen Seiten hin beleuchtenden und begründenden Bericht haben, muß man sich an die späteren *νηπτικοί* halten, etwa die des 11.—14. Jahrhunderts, die mit gutem Grunde (vgl. unten S. 8) als eine ungefähre Einheit zusammengenommen werden können, und unter denen die bekanntesten Namen etwa folgende sind: Symeon der neue Theologe (geboren zwischen 963 und 969, gestorben zwischen 1041 und 1042),[2]) Gregorios Sinaites (um die Wende des 13. zum 14. Jahrhunderte), Nikephoros (14. Jahrh.), Gregorios Palamas (gest. 1360), Kallistos, Patriarch von Konstantinopel und sein geistiger Bruder Ignatios, beide zugenannt *Ξανθόπουλοι* (um 1360).[3]) Papamichael hat sich in seinem genannten Werke dort, wo er das Wesen der mönchischen *ἡσυχία* darzustellen sucht, namentlich an Gregorios Sinaites gehalten, ich möchte als Hauptquelle für die Untersuchung der *νοερὰ προσευχή* lieber die umfangreichere Schrift des Kallistos und Ignatios[4]) wählen (MSG. Bd. 147, 635—811). Sie führt den Titel: *μέθοδος καὶ κανὼν, σὺν Θεῷ, ἀκριβὴς καὶ παρὰ τῶν Ἁγίων ἔχων τὰς μαρτυρίας, περὶ τῶν ἁρουμένων*

[1]) Ich schließe mich dem Urteile von D. Stiefenhofer über die Unechtheit der unter Makarios' Namen gehenden Homilien (vgl. dessen Ausgabe in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter 1913) an.

[2]) Nach Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt im griechischen Mönchtum. Leipzig 1898. S. 26.

[3]) Allenfalls kommt auch noch, wenn auch schon dem 15. Jahrh. angehörig, Symeon von Thessalonich in Betracht.

[4]) Über ihr Leben und Wesen vgl. die Aussagen Symeons von Thessalonich MSG. 155, Sp. 544.

ἡσύχως βιῶναι, καὶ μοναστικῶς und ist, wie nach diesem Titel zu erwarten, sehr reich an Zitaten aus den früheren *ἡπτικοί*. Da es mir die nächstliegende und wichtigste Aufgabe zu sein scheint, festzustellen, was die genannten beiden Verfasser über ihren Gegenstand ausgesprochen haben, gedenke ich jedoch diese Zitate nicht darauf hin zu betrachten, ob sie im Wortsinn und richtigen Wortlaut angeführt sind, ob sie echten oder unechten Schriften, die unter dem Namen des zitierten Autors (z. B. Chrysostomos) gingen, entnommen sind usw., sondern ich benutze auch diese Zitate als Teile des Werkes des Kallistos und Ignatios, um zu zeigen, was ihnen an ihren Vorgängern wichtig erschien und was sie aus ihnen herausgelesen haben. Selbstverständlich werde ich mich aber nicht auf dieses Werk der beiden Verfasser beschränken, sondern auch noch die Schriften der eben genannten *ἡπτικοί* wie des Gregorios Sinaites, Nikephoros u. a. reichlich heranziehen.

Wenn ich in der vorgenommenen Gruppierung Symeon den neuen Theologen auf eine Linie mit Gregorios Sinaites, Nikephoros usw. gestellt habe, so bedarf das jedoch noch der Rechtfertigung. Denn einmal liegt zwischen seinem Leben und dem der andern genannten Mystiker ein Zeitraum von fast 300 Jahren, und außerdem lassen viele Forscher gerade mit dem 14. Jahrhundert eine ganz neue Epoche in der Geschichte der byzantinischen Mystik eintreten. Das 14. Jahrhundert ist ja das Zeitalter der „Hesychasten“ (im engeren Sinne, nämlich insofern nach ihnen die theologischen Streitigkeiten jener Tage bezeichnet werden); ihre bekanntesten Führer waren Gregor der Sinait, der den Kreter Arsenios zum Lehrer hatte, und der Athosmönch Nikephoros, der eigentliche Lehrer des Gregor Palamas; mit diesen — so ist eine weitverbreitete Meinung [1]) — habe die Mystik ihre geistig-sittliche Höhe, auf die sie ein Symeon geführt habe, verlassen und habe die Entartung (*διαφθορά*) eingesetzt. Bis dahin habe die Mystik auf eine bestimmte Technik, um zur inneren

[1]) z. B. *Θεμιστοκλῆς Χ. Σταύρου, Αἱ περὶ τῶν Ἡσυχαστικῶν τῆς ιδ'. ἑκατονταετηρίδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες. Λειψία* (Leipzig) 1905. S. 29 ff.

Erleuchtung zu kommen, verzichtet, jene Hesychasten des 14. Jahrhunderts jedoch hätten eine eigentümliche Praxis und Theorie erfunden, die zum Schauen des wunderbaren Lichts führen sollte, und hätten damit etwas ganz Neues aufgebracht.[1]) Der Anfang des 14. Jahrhunderts sei mithin der Wendepunkt in der griechischen Mystik. Jedoch gegen diese Auffassung lassen sich gewichtige Bedenken vorführen. Schon Holl [2]) weist darauf hin, daß das, was man für gewöhnlich als die Hauptlehre der „Hesychasten“ des 14. Jahrhunderts annimmt, durchaus schon in der früheren Zeit sich nachweisen lasse, denn die „Identifikation des ungeschaffenen, göttlichen Lichts mit dem Thaborlichte“ sei gar nicht bei ihnen die Hauptsache, auch die Bezeichnung eines *φῶς ἄκτιστον* sei schon von früher her bekannt gewesen. Als wirklich Neues sieht er nur die „Methode des Schauens“ an. Wie nahe man speziell den Symeon den neuen Theologen einem Gregor Palamas bringen konnte, beweist die eine Tatsache, daß Combefis die Aufnahme der Schriften Symeons in die Acta Sanctorum verhinderte wegen des Verdachts, er sei fons omnis Palamici erroris.[3]) Trotz dieser nahen Beziehungen glauben Holl und der oben genannte Stavru den Einschnitt in der byzantinischen Mystik doch hinter Symeon machen zu müssen, weil sich weder bei ihm noch bei seinen unmittelbaren Schülern (z. B. seinem Biographen Niketas Stethatos) etwas von der spezifisch hesychastischen Methode des Gebets zeige, und weil es unbegreiflich wäre, daß diese Methode, wenn sie Symeon schon gekannt oder gar eingeführt hätte, Jahrhunderte lang verborgen geblieben sein sollte, um erst im 14. Jahrhundert als ein umstrittenes novum wieder aufzuleben. Die Entscheidung in dieser Frage hängt davon ab, ob man zwei Schriften, die unter dem Namen Symeons überliefert sind, einen *λόγος περὶ πίστεως καὶ διδασκαλία* etc. und einen andern *περὶ τῶν τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς*,[4]) für echt oder für untergeschoben erklärt. Sind sie echt, dann gehört Symeon

[1]) J. Bois, Gregoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos du XIV. siècle in Echos d'Orient 1901, S. 66: „un élément nouveau et original“.

[2]) A. a. O. S. 216 f.

[3]) Ibid. S. 3.

[4]) MSGr. 120, 702 ff.

unzweifelhaft zu den Hesychasten des 14. Jahrhunderts; denn in der letztgenannten Schrift gibt der Verfasser der dritten Gebetsart, der *νοερὰ προσευχή*, den Vorzug vor allen andern und zählt bei ihrer Beschreibung schon die wichtigsten Eigenarten der spezifisch „hesychastischen" Gebetsmethode auf. Holl geht auf diese beiden kurzen Schriften nicht näher ein, doch muß er sie für unecht ansehen; das ergibt sich aus seinen Ausführungen auf S. 218 über eine andre unter Symeons Namen gehende Schrift; außerdem nimmt er sie unter das Verzeichnis der Schriften Symeons nicht auf. Ebenso urteilt Stavru unter Anführung einer Menge von Gründen. Ich möchte mich bei aller Anerkennung des Gewichts der im wesentlichen genannten Argumente nicht so sicher für die Unechtheit der Schriften aussprechen und die Sache lieber in der Schwebe lassen. Denn einmal ist hier mit sprachlichen Beweisen wenig anzufangen, weil die beiden Schriften uns nicht im Original, sondern in einer vulgärgriechischen Übersetzung vorliegen, und dann empfinde ich es recht schwerwiegend, daß die „Hesychasten" des 14. Jahrhunderts den Symeon durchaus als den Ihren angesehen und sich gern und häufig auf ihn berufen haben. So nennt z. B. Nikephoros in seiner Schrift: *περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας* unter vielen Vätern, deren Lebensregeln und Schriften er zur Unterstützung seiner Unterweisung in der *νοερὰ προσευχή* anführt, auch den Symeon, und Gregor Palamas beruft sich in seinen *λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* gegenüber den Gegnern der *νοερὰ προσευχή* auf Symeon neben manchen andern Gewährsmännern. Und daher glaube ich ein gutes Recht zu besitzen, die genannten beiden unter Symeons Namen gehenden Schriften im Einklang mit denen der „Hesychasten" des 14. Jahrhunderts zu nennen und zu benutzen; denn selbst wenn sie nicht von Symeons Hand herrühren sollten, das lassen sie uns klar erkennen, was man im 14. Jahrhundert Symeon zutraute und in welchem Sinne man seine Lehren weiter verbreitete. Auf jeden Fall aber halte ich die Anwendung von Werturteilen, auf Grund deren man einen Unterschied zwischen Symeon und den Hesychasten des 14. Jahrhunderts zu deren Ungunsten statuiert, für sehr bedenklich. Das was man als bloßen äußeren Gebetsmechanismus bei

letzteren zu tadeln pflegt, stand, wie die folgenden Ausführungen hoffentlich zeigen werden, auch mit rein geistig-religiösen Empfindungen in organischem Zusammenhange, und darum würde m. E. auch Symeon an der gewaltigen sittlich-religiösen Bedeutung seiner Anschauungen keine Einbuße erfahren, wenn er tatsächlich die Technik der *νοερὰ προσευχή* gekannt hätte (vgl. die Erzählung auf S. 59–62).

Mit all den genannten großen *νηπτικοί*, einem Kallistos und Ignatios und ihren vorangehenden oder im wesentlichen gleichzeitigen Genossen ist nun aber unser Quellenmaterial zur Erkenntnis der *νοερὰ προσευχή* keineswegs erschöpft. Es muß von vornherein angenommen werden, daß die Gebetsübung auch noch weiter bis in unsre Zeiten fortbestanden hat auf dem Athos oder in andern Klöstern, hinter deren Mauern trotz alles Wechsels der Zeiten dieselben Ideale ihre Geltung bewahren. Wenn auch mit dem Falle Konstantinopels das eigentlich schöpferische Leben in der griechischen Kirche, soweit man von einem solchen noch reden konnte, ein Ende hatte, es gab doch in den kommenden Jahrhunderten Männer, die das Erbe der Alten den späteren Generationen vermittelten. Dieses Verdienst um die Gaben der griechischen Mystik hat der Mönch Nikodemos Hagiorites (1748—1809), ein Mann, der für die moderne griechische Kirche von weitreichender Bedeutung gewesen ist.[1]) Seine Schriften sind eine wahre Fundgrube für unsre Kenntnis der Mystik in der orthodoxen Kirche alter und neuer Zeit; keiner hat soviel dafür getan wie er, die mystischen Gedanken der früheren Jahrhunderte der Nachwelt zu vermitteln. Nach Ph. Meyer[2]) „besteht seine Hauptbedeutung ... darin, daß er die Weltanschauung der Hesychasten des 14. Jahrhunderts wieder erneuert, auf moderne Grundlagen gestellt und mit der allgemeinen Mönchsaskese zu einer Lebensordnung verarbeitet hat". Wie wichtig er für unsre Untersuchungen ist, kann man daraus ermessen, daß er z. B. dafür eintrat, die *νοερὰ προσευχή* auch außerhalb der Mönchskreise innerhalb der Laienwelt zur Geltung

[1]) Vgl. über ihn Ph. Meyer, Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster in ZKG. 1890 (11) S. 573–576.

[2]) A. a. O. S. 575.

zu bringen.[1]) Von seinen praktisch-mystischer Erbauung dienenden Schriften seien folgende hier angeführt, wobei die Reihenfolge den sich steigernden Grad der Wichtigkeit für unsre Kenntnis der *νοερὰ προσευχή* darstellen soll: Der *Κῆπος χαρίτων* Venedig 1819 (also ein posthumes Werk), in der Hauptsache eine praktische Auslegung von neun biblischen cantica, jedoch mit allerlei andern Bestandteilen, z. B. einer Sammlung von Briefmustern, einer Abhandlung über den Ostertermin usw. in buntem Wechsel vermischt. Ferner der *Ἀόρατος Πόλεμος* Venedig 1796,[2]) eine Reihe von erbaulichen Betrachtungen, die das christliche Leben als einen fortdauernden Kampf darstellen, für den uns folgende Waffen die nützlichsten sind: das Mißtrauen gegen sich selbst, die Hoffnung auf Gott, die *γύμνασις* für diesen Krieg, wichtiger als diese drei das Gebet und vor allem das Mysterium der Eucharistie. Weiterhin sei genannt das *Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, τῆς τε φαντασίας καὶ τῆς τοῦ νοὸς καὶ καρδίας, καὶ περὶ τοῦ ποῖαί εἰσιν αἱ πνευματικαὶ καὶ οἰκεῖαι τοῦ νοὸς ἡδοναί* 1801 (ohne Druckort). Dies Werk kann man ohne Übertreibung als unsre Hauptquelle für die Beurteilung und Erkenntnis der griechischen Mystik in neuerer Zeit hinstellen, und Ph. Meyer hat daher an der Hand seines Inhalts eine Darstellung des „Lebensziels des Hagioriten“ gegeben.[3]) Es bringt eine vollständige Beschreibung all der Mittel und Wege, die der fromme Asket kennen muß, um zu den höchsten Freuden, der *θεωρία* Gottes und der *ἕνωσις* mit ihm zu gelangen. Eins dieser Mittel, das den Menschen dem genannten Ziele zuführen soll, ist die Lektüre der Schriften der heiligen Väter, namentlich derjenigen, die die Übung der *νοερὰ προσευχή* (mit anderm Ausdrucke der *ἱερὰ νῆψις*) behandeln. Eine Sammlung dieser Schriften hat Nikodemos zusammen mit Makarios Notaras, dem Erzbischofe von Korinth, mit Unterstützung des Johannes Maurogordatus in einem Foliobande von 1200 Seiten 1782 in Venedig unter folgendem Titel herausgegeben: *Φιλοκαλία*

[1]) A. a. O. S. 576.
[2]) Der vollständige ausführliche Titel ibid. S. 576.
[3]) A. a. O. S. 418ff.

τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, ἐν ᾗ διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται. Dieser große Band[1]) ist von allergrößter Wichtigkeit, nicht etwa bloß für den philologischen Beurteiler, weil wir hier manche Schrift (wie z. B. die des Diadochos Photicensis) zum ersten Male im griechischen Texte vor uns haben, die bis dahin dem Abendlande völlig fremd geblieben war, nein vor allem für den, der die griechische Mystik kennen lernen will. Denn hier finden wir die Schriften von Autoren vom 5. bis 15. Jahrhundert abgedruckt, wir können uns einen Begriff davon machen, was für eine gewaltige geistige Macht die griechische Mystik bedeutet, und wir können mit aller Gewißheit behaupten, daß die hier angeführten Schriften die wichtigsten und charakteristischsten sind, an denen die griechischen Mystiker alter und neuer Zeit in stiller Lektüre Erquickung und Hilfe für ihre geistige Übung gesucht und gefunden haben. Was die *νοερὰ προσευχή* anlangt, so haben wir das gesamte hierfür aus früheren Jahrhunderten in Betracht kommende Material in diesem einen Bande beisammen. Der Band ist in zwei Hälften geteilt, von denen die erste die Schriften der früheren Mystiker wie Nilos, Diadochos usw., die zweite die Werke der späteren Hesychasten bringt, und diese Teilung dieses Kenners der griechischen Mystik hat mir das Recht zu der oben vorgenommenen Gruppierung gegeben; denn in diesem zweiten Teile stehen die Schriften eines Petros von Damaskos (12. Jahrhundert), Symeon des neuen Theologen, Niketas Stethatos, Gregorios Sinaïtes usw. als eine Einheit zusammen. — Infolge dieser sammelnden, zusammenfassenden und neu belebenden Tätigkeit des Nikodemos sind wir nun in der Lage, uns ein Bild von der Entwicklung der griechischen Mystik machen zu können; jedoch kann man eigentlich kaum von einer „Entwicklung“ reden; denn Nikodemos ist sich bewußt, auch in seinen eignen Werken (vgl. den Widmungsbrief in seinem *Ἐγχειρίδιον*) nichts Neues gegenüber den Schriften der alten

[1]) Das einzige m. W. in Deutschland befindliche Exemplar steht in der Kgl. Landesbibliothek zu Stuttgart.

Mystiker zu bringen, er will deren *βιβλία ψυχωφελέστατα* im Gegenteil als die auch für die Jetztzeit durchaus maßgebende Lektüre hinstellen, er zitiert sie auf Schritt und Tritt und fühlt sich ihnen gegenüber lediglich als den Empfangenden und Lernenden. Aufs Ganze gesehen, haben mithin die Erscheinungen der griechischen Mystik, speziell die, welche mit der *νοερὰ προσευχή* zusammenhängen, seit dem 14. bis zu dem 18. Jahrhundert keine wesentlichen Veränderungen erfahren, und ich werde daher unbedenklich neben Stellen aus der Schrift des Kallistos und Ignatios als ebenso beweiskräftig solche aus den Werken des Nikodemos selbst anführen.

Daß die Bücher des Nikodemos für das Fortbestehen der griechischen Mystik bis hin in unsere Tage ausschlaggebende Bedeutung besitzen, ist daraus unmittelbar ersichtlich, daß sie zum größten Teile in der Gegenwart neu aufgelegt worden sind. So nennt Ph. Meyer[1]) einen Neudruck des *Ἀόρατος πόλεμος*, das *Ἐγχειρίδιον* wurde in Athen 1885 neu aufgelegt, und auch die *Φιλοκαλία* wurde 1893 in Athen neu herausgegeben.[2]) Ganz deutlich ist auch die Nachwirkung des Nikodemos in einer kleinen Broschüre, die im Jahre 1854 der Igumen Sophronios vom Kloster Hagiu Paulu auf dem Athos unter dem Titel: *Νοερὰ Σύνοψις ἤτοι διδασκαλία τῆς νηπτικῆς ἤγουν τῆς νοερᾶς προσευχῆς* etc. etc. herausgab, und die in weiten Partien nichts andres als die mehr oder weniger wörtliche Wiedergabe von Stellen aus den Werken des Nikodemos ist.

Wenn hier der Autor auf wenigen Seiten ein knappes Kompendium über die *νοερὰ προσευχή* herauszugeben sich veranlaßt sah, so geht daraus klar hervor, daß zu seiner Zeit dies Gebet noch in Übung stand und er auf Leser rechnen durfte, denen mit diesen Anweisungen gedient war. Das stimmt zu dem, was Ph. Meyer[3]) über das Fortdauern dieser

[1]) A. a. O. S. 576.

[2]) Die Neuausgaben des *Ἀόρατος πόλεμος* und der *Φιλοκαλία* sind mir unbekannt geblieben; ich zitiere unten stets nach den 1. Auflagen von 1796 bzw. 1782; nur beim *Ἐγχειρίδιον* nach der 2. Auflage. Nach der *Φιλοκαλία* zitiere ich auch die Schriften der Kallistos und Ignatios, Gregorios Sinaites usw., nicht nach Migne, weil erstere in mancher Hinsicht vollständiger ist.

[3]) A. a. O. S. 540 ff.

Gebetsmethode auch im Leben der heutigen Athosmönche behauptet. Auf Grund von „mündlichen Erkundigungen“ und an der Hand von zwei Schriftstücken aus zwei verschiedenen Klöstern, die aber beide dem 19. Jahrhundert entstammen und sehr interessante Einzelheiten über die Eigenarten dieses innerlichen Gebets enthalten, macht er es zur Gewißheit, daß auch heutzutage noch wie vor Jahrhunderten fromme Anachoreten, namentlich Bewohner der Kellien und Skiten auf dem Athos, mit der Ausübung der *νοερὰ προσευχή* beschäftigt sind.

Schließlich gibt es noch eine mittelbare Quelle aus allerjüngster Zeit, die uns die Geltung dieser Gebetsübung auch für unsre Tage erweisen kann. Im Jahre 1913 kam unter russischen Athosmönchen eine Sekte auf, die von der russischen Kirchenbehörde in einer Enzyklika[1]) bekämpft wurde. Die russischen Theologen führen darin die ganze Bewegung auf ein Buch eines Mönchs Hilarion zurück, das die durchaus löbliche Absicht hatte, die „*νοερὰ ἄσκησις*“, diese von altersher beliebte Form der Mystik, den Lesern einzuschärfen. Aus dem ganzen Zusammenhange geht klar hervor, daß unter dieser *νοερὰ ἄσκησις* nur die altbekannte *νοερὰ προσευχή* gemeint sein kann. Diese Gebetsübung war, so sagt die Enzyklika, in manchen Mönchskreisen neuerdings recht zurückgegangen, ein Eingeständnis, das von den theologischen Kritikern mit dem Ausdrucke des Bedauerns ausgesprochen wird. In andern Kreisen wird sie noch eifrig geübt, und darum ist man auch heutzutage dankbar für ein Werk, das durch klare Anweisungen den Lesern die Güter der *νοερὰ προσευχή* bescheren möchte. Deshalb hat auch das Buch des Hilarion eine so günstige Aufnahme bei den Mönchen gefunden, ja lange Zeit sich auch der Billigung der Kirche erfreut; er hatte ja sichtlich den löblichen Vorsatz, die „geistige Askese“, „diesen hochwertvollen Schatz der Asketen“ zu neuem Leben zu erwecken, ihre Notwendigkeit zu betonen und über vieles klaren Aufschluß zu geben, was die Asketen bei ihrem Bemühen wohl innerlich empfinden, aber nur in Form von undeutlichen Gefühlen und Ahnungen. Infolge dieser einwand-

[1]) Abgedruckt in *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 1913 S. 187 ff.

freien Tendenz hat man dann kirchlicherseits — so entschuldigt sich die Enzyklika — anfangs bereitwillig über viele Ausführungen hinweggesehen, deren dogmatischer Inhalt zu allerlei Bedenken Anlaß bot.

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich deutlich, daß also noch im Jahre 1913 die Grundgedanken der *νοερὰ προσευχή* in manchen Mönchskreisen so lebendig geblieben sind, daß sie nach Ansicht der russischen Theologen den Anlaß zu einer Sektenbildung gegeben haben. Darum werden wir am Ende unsrer Untersuchungen auch dieses als Sekte bezeichnete Gedankengebilde zu betrachen haben, wenn wir einen umfassenden Überblick über den Gesamtkomplex der *νοερὰ προσευχή* nach ihrem Wesen, Äußerungen, Folgen und Nachwirkungen gewinnen wollen.

§ 2. Die Benennungen der *νοερὰ προσευχή*, ihr Wesen und die Art ihres Vollzuges.

Die Erkenntnis dessen, was man eigentlich unter *νοερὰ προσευχή* zu verstehen hat, wird dadurch erschwert, daß dieser Ausdruck mehrdeutig ist; einmal wird damit eine Tätigkeit bezeichnet, die neben und gleichzeitig mit andern für den Mystiker von Bedeutung ist, dann wiederum umschließt dieser terminus sämtliche Lebensäußerungen und Güter, die für den Hesychasten überhaupt in Betracht kommen, ist also ziemlich gleichbedeutend mit *ἡσυχία* im allgemeinen. Im ersteren beschränkteren Sinne begegnet uns z. B. das Wort bei Johannes Klimakos (zitiert bei Symeon dem neuen Theologen,[1]) der das Bild von der viersprossigen Leiter verwendet und sagt: „die einen bezähmen und verringern ihre Leidenschaften (*πάθη*), andre singen Loblieder (*ψάλλουσι*) d. h. beten mit dem Munde, andre widmen sich der *νοερὰ προσευχή*, und wieder andre gelangen zur Gottesschau (*θεωρία*). Daher haben diejenigen, welche diese 4 Sprossen emporsteigen wollen, nicht von oben anzufangen, um nach unten zu gelangen, sondern sie steigen umgekehrt von unten nach oben . . . Auf diese Weise kann einer sich von der Erde erheben und zum Himmel emporsteigen . . . Und die erste Stufe ist die der Anfänger, die zweite jener, die schon Fortschritte gemacht haben, die dritte jener, die zur Höhe des Fortschritts gelangt sind, und die vierte ist Kennzeichen der Vollkommenen.“ In ähnlicher Weise nennt Gregor der Sinait[1]) als die Gott wohlgefälligen 3 Werke, die der Hesychast zu vollbringen hat, *ψαλμῳδία* d. h. Gebet mit dem Munde, *ἀνάγνωσις* (aus den heiligen Schriften und den Werken der Väter) und *προσευχὴ νοερὰ* (ähnlich auch Kallistos und Ignatios, Philokalia 1057). Nach diesen Stellen bedeutet die *νοερὰ προσευχή* in ihrem wörtlichen Sinne nichts anderes als ein Gebet, das im Gegensatze zu dem mündlichen Gebete eben vom *νοῦς* gesprochen wird, und das einen höheren Rang als das Gebet einnimmt, bei dem die Lippen gebraucht werden. Aber es sind nur verhältnismäßig wenige und seltene Stellen, an denen wir einem solchen Verständnisse unsres Ausdrucks begegnen; in der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle bezeichnet er überhaupt das, was das ganze Leben und Streben der Hesychasten ausmacht. Mehrfach sind die preisenden Benennungen zusammengestellt, die diesem seligen Stande zuteil werden; hier finden wir die Ausdrücke *προσευχή* und *νῆψις* in Parallele gesetzt nicht nur zu irgend welchen lobenswerten Betätigungen, sondern zu den herrlichsten Lebenszuständen und Lebensgütern. „Mit berühmten Bezeichnungen“, so heißt es in der Schrift des Kallistos und Ignatios,[2]) „haben die Väter die erhabene Tätigkeit belegt, sie nannten sie einen zur *γνῶσις* führenden Weg, eine löbliche *πρᾶξις* und sicher zum Ziel führende (*εὔστοχος*) *θεωρία*, ein Gebet, das höher ist als alle menschlichen Begriffe, eine *νῆψις νοός*, eine geistige Betätigung, ein Werk des künftigen Reichs (*ἔργον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*), einen engelgleichen Stand (*ἀγγελικὴ πολιτεία*), himmlische Lebensweise, vergöttlichte Lebensart, das Land der Lebendigen, mystische Gottesschau, geistliches Festmahl (*πνευματικὴ παράδοσία*), ein zu Gott erhebendes Paradies, Himmel, himmlisches Reich, Gottesreich, ein Dunkel, das über allem Lichte ist,[3]) das in Christo verborgene Leben, Gottesschau (*θεοπτία*), völlig übernatürliche Vergottung (*θέωσις*

[1]) Philokalia S. 1183.

[1]) Philokalia S. 1188. [2]) Philokalia S. 1098.

[3]) Dieser Ausdruck stammt von Dionysios Areopagita; cf. oben S. 2.

ἐπερφνέστατος) und mit ähnlichen Ausdrücken.“ In einer andern Zusammenstellung, die der eben zitierten unmittelbar vorangeht, wird die durch die *νοερὰ προσευχή* gekennzeichnete Lebensweise durch allerlei biblische Benennungen gepriesen,[1]) sie heißt da: der schöne Same, der heilige Sauerteig, die heilige Erstlingsgabe, das unverletzte Pfand (*παρακαταθήκη*), die Gnade, die Kraft aus der Höhe, die wertvolle Perle, der gottinnige väterliche Beruf (*ἔνθεος πατρικὸς κλῆρος*), der im Acker verborgene Schatz, das Pfand des Geistes, das königliche Zeichen, das lebendige, sprudelnde Wasser, das göttliche Feuer, das kostbare Salz, die Gnadengabe, das Siegel, das Licht usw. In ähnlicher Weise sagt Nikephoros,[2]) die Väter hätten bald von einer *προσοχή*, einer *νοὸς τήρησις*, einer *καρδιακὴ φυλακή*, einer *νῆψις* oder *νοερὰ ἡσυχία* gesprochen, alle diese Ausdrücke und viele andere bedeuteten aber ein und dasselbe, eben die selige Lebensart des Hesychasten. Ließen uns all die bisher aufgezählten Ausdrücke erkennen, daß die *νοερὰ προσευχή* den Inbegriff aller göttlichen Gaben in diesem Leben und auch eine selige Vorwegnahme der verheißenen himmlischen Güter umschließt, so weisen uns auf den einzigartigen Wert dieser Gebetsübung auch die Epitheta hin, die in zahlreicher Menge und Abwechslung dem Ausdrucke *προσευχή* oder seinen Synonymen in den Schriften der *Νηπτικοί* beigelegt werden. Entweder sind es Bezeichnungen, die von der Gebetsart hergenommen sind, etwa die Organe des menschlichen Innenlebens nennen, die bei seiner Ausübung besonders beteiligt sind, oder es sind Epitheta, die den hervorragenden Wert und Segen deutlich machen wollen. Der ersteren Gruppe gehören etwa folgende Ausdrucksweisen an:[3]) *φύλαξις τῆς καρδίας*, *φυλακὴ τῆς καρδίας*, *νοερὰ ὁμολογία* (nach einem Zitate des Johannes Klimakos), *μονολόγιστος καρδιακὴ καθαρὰ καὶ ἀῤῥέμβαστος* (frei von Zerstreuung, Ablenkung) *ἐπίκλησις τοῦ Κυρίου ἡμῶν*, wie überhaupt von dem *καθαρῶς καὶ ἀῤῥεμβάστως προσεύχεσθαι* als einem feststehenden terminus sehr oft die Rede ist. Ferner seien genannt *ἡ διὰ προσοχῆς καὶ νήψεως προσευχὴ καρδιακή*, *ἐσωτέρα ἐργασία*, *καρδιακὴ κίνησις*, *καρδιακὴ καθαρὰ καὶ ἀληθὴς προσευχή*, *προσοχὴ καὶ προσευχή*, *νοὸς τήρησις*, *τέχνη πνευματικὴ ἤγουν μέθοδος*, *ἐπισκοπὴ τοῦ νοῦ*, *νοερὰ καὶ ἄϋλος Ὠδή* (*Κῆπος Χαρίτων* S. 107), *νοερὰ καὶ καρδιακὴ προσοχὴ καὶ προσευχή* etc. Aus der letzten Bezeichnung geht übrigens hervor, daß der Unterschied, den Ph. Meyer zwischen der *νοερὰ προσευχή* einerseits und der *καρδιακὴ προσευχή* andrerseits machen wollte,[1]) indem erstere „zum Ergebnis der bloßen Versunkenheit in Gott“, letztere „zur Vision“ führe, unberechtigt ist. Die Adjektive *νοερός* und *καρδιακός* werden an vielen Stellen völlig promiscue zur Bezeichnung ein und desselben Gegenstandes, eben des für gewöhnlich kurz *νοερὰ προσευχή* genannten Gebets gebraucht. Das geht auch noch ganz deutlich aus einer Stelle im *Ἐγχειρίδιον* S. 121/122 hervor, wo Nikodemos am Ende seiner Schilderung des Vollzuges der *νοερὰ προσευχή* zusammenfassend sagt: das also ist in Kürze *ἡ πολυθρύλλητος καὶ παρὰ τῶν θείων Πατέρων καλουμένη νοερὰ καὶ καρδιακὴ προσευχή*.[2]) Und noch beweiskräftiger ist eine Stelle in dem Kompendium des Sophronios (S. 13), wo es einmal heißt: *περὶ τῆς καρδιακῆς ταύτης ἐργασίας ἤτοι τῆς Νοερᾶς προσευχῆς*.

Wenn gelegentlich die *νοερὰ προσευχή* als eine *ἐνθύμησις τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ ἤγουν ἡ νοερὰ προσευχή* aufgeführt wird, so leitet uns diese Erwähnung des Mittels, das bei diesem Gebete eine so ausschlaggebende Rolle spielt, hinüber zu jener zweiten Gruppe von Benennungen, die in der Hauptsache auf den unvergleichlichen Wert dieses Gebetes hinweisen. So heißt es: *τοῦτο τὸ θαυμαστὸν καὶ ὑψηλὸν ἔργον*, die von der *Θεοτόκος* verliehene *χάρις*, *οὐράνιον ἔργον*, *μυστικὴ προσευχή*, *ἱερὰ προσευχή*, *καθαρὰ προσευχή*, *ἁπλῆ καὶ ἐνιαία τοῦ νοῦ ἐργασία*, *Ἀγγελικὴ ἐργασία* (*Μόρατος πόλεμος* S. 330), *λύχνον φωτὸς νοητοῦ γνώσεως πνευματικῆς*, *σωτήριος ἐργασία*, *γνωστικὸς τῆς σοφίας ἄρτος*, *οἶνος εὐφραίνων νοητῶς τὴν καρδίαν*, *μέθη τῷ ὄντι ληφάλιος* (die letzten drei Ausdrücke im *Προοίμιον* der *Φιλοκαλία* S. 8), die Tätigkeit des Gebetes wird

[1]) Philokalia S. 1097. [2]) Philokalia S. 875.

[3]) Die Stellen sind fast sämtlich der Schrift des Kallistos und Ignatios entnommen.

[1]) ZKG. 1890 S. 540.

[2]) Warum diese beiden Ausdrücke wechseln können, wird aus der über die *νοερὰ προσευχή* aufgestellten Theorie klar.

als ein *καθαρῶς ἐπικαλεῖσθαι τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἔνδον καρδίας* bezeichnet, und die Kunde, welche von dem Gebete näher berichtet und darin unterweisen will, wird genannt: *ἡ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία* (*Ἐγχειρίδιον* S. 17) oder *οὐράνιον βιοτῆς ἐπιστήμη*. In der Vorrede zur Philokalia (S. 5) wird dieses Buch, das die Verbreitung und Einprägung der *νοερὰ προσευχή* sich zur Aufgabe gemacht hat, als ein *τῆς θεώσεως μέσον* hingestellt.

Aus all diesen Ausdrücken in ihrem bunten Wechsel und ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit kann man schon jetzt, bevor wir die Einzelheiten kennen gelernt haben, das eine entnehmen: es muß sich um eine Tätigkeit handeln, die im Innern des Menschen vollzogen wird, bei der namentlich Herz und *νοῦς* eine besondere Rolle spielen, bei der eine Abkehr und Befreiung von aller störenden Äußerlichkeit ermöglicht wird, bei der die Anrufung des Namens Jesu einen wichtigen Platz einnimmt, und die zu einzigartigen Gaben zu führen imstande ist; denn sie schenkt dem Menschenherzen unsägliche Wonnen, macht ihn den Engeln gleich und eint ihn mit Gott. Gelegentlich begegnen wir auch Definitionen dessen, was die *Νηπτικοὶ πατέρες* unter *ἡσυχία, νοερὰ προσευχή* etc. verstanden haben, in denen mitunter nur einzelne Seiten der genannten Gesamterscheinung aufgeführt werden. So sagt Johannes Klimakos bei Gregor dem Sinaiten[1]): *ἡσυχία* ist nichts anderes als ein Sich-Entfernen und Sich-Freimachen von Gedanken, die mit der Vorstellung verknüpft sind, und von denkbaren Gegenständen. Von demselben Mystiker stammt auch eine Definition des Begriffes Hesychast, die in den Schriften der *Νηπτικοί* sehr häufig angezogen wird[2]): „Ein Hesychast ist derjenige, der das Unkörperliche im körperlichen Hause (schützend) einzuschließen sich bemüht, eine ganz überraschende Betätigung. Und ein Hesychast ist derjenige, der da sagt: ich schlafe, und mein Herz hält Wache (Hohelied 5, 2). Drum schließe die Tür der Zelle ab dem Leibe, die Tür der Zunge dem Laute, die Tür im Innern den Geistern." Bedeutend ausführlicher ist die Beschreibung, die Nikephoros,[3])

[1]) Philokalia S. 1190.
[2]) Philokalia S. 1059.
[3]) Philokalia S. 875.

der Lehrer des Gregor Palamas, von der „*προσοχή*" gibt. Er sagt: „Die *προσοχή* ist das Kennzeichen reiner Buße, *προσοχή* ist die Abberufung der Seele (sc. von der Beschäftigung mit allem Äußerlichen), der Haß gegen die Welt und die Rückkehr zu Gott. *προσοχή* ist die Beseitigung der Sünde und die Wiederaufnahme der *ἀρετή*. *προσοχή* ist der Anfang der *θεωρία*, oder besser gesagt, die Grundlage zur *θεωρία*; denn durch sie läßt sich Gott herab und zeigt sich dem *νοῦς*. *προσοχή* ist die Unerschütterlichkeit des *νοῦς*, oder richtiger, der Stand der Seele, der aus göttlicher Gnade ihr verliehen ist. *προσοχή* ist die Beseitigung der Gedanken, sie ist ein Schloß, in dem Gottesgedenken gefeiert wird, und umschließt als ihren Schatz das geduldige Harren auf die künftigen Dinge (*Θεοῦ δὲ μνήμης ἀνάκτορον· καὶ τῆς τῶν ἐπερχομένων ὑπομονῆς ταμιεῖόν ἐστι*), *προσοχή* ist der Urheber von Glaube, Hoffnung und Liebe". Bei dieser Darstellung der geistigen Gebetsübung, die hier durchgängig mit *προσοχή* bezeichnet ist, ist das Hauptgewicht auf die innerliche Seite gelegt, die religiösen Güter, die aus ihr sich ergeben, werden genannt, und man könnte bei dieser Aufzählung fast vergessen, daß man zur Ergänzung des Bildes noch die Außenseite hinzuzunehmen hat, jene Reihe von äußerlichen Gebetsübungen und Anweisungen für Stellung, Bewegung, Nahrung usw., die den „Hesychasmus" bei uns erst bekannt gemacht haben und die wir als seine alleinigen Merkmale aufzuführen gewöhnt sind.

Welches sind nun die äußeren Aufgaben und Betätigungen dessen, der sich entschlossen hat, ein der *νοερὰ προσευχή* geweihtes Leben als Hesychast zu führen? Die Anweisungen, die die einzelnen *Νηπτικοί* namentlich für die *ἀρχάριοι* gegeben haben, stimmen nicht immer ganz genau überein und lassen erkennen, daß man weit davon entfernt war, ein unverbrüchlich geltendes, äußeres Gesetz über die Handhabung der *νοερὰ προσευχή* denen aufzuerlegen, die sich der *ἡσυχία* hingeben wollten. Jedoch ist in den Hauptpunkten und Grundrichtungen eine harmonische Einigkeit vorhanden, die den äußeren Vollzug der Gebetshandlung einheitlich zu regeln imstande gewesen sein muß. Immer wieder wird als erste Voraussetzung für ein Vorwärtskommen in den segensreichen

Erfahrungen der *νοερὰ προσευχή* dem Anfänger angeraten, er solle sich an die *ἔμπειροι* wenden, die ihm mit der Fülle ihrer eignen Erlebnisse helfend zur Seite stehen könnten, er solle namentlich sich einen speziellen „geistlichen Vater" zu seinem Lehrmeister erwählen, ihn nicht bloß in den ersten Tagen seines hesychastischen Bemühens um Rat fragen, sondern auch späterhin immerdar, und ihm unverbrüchlichen Gehorsam leisten. Dieser Gehorsam sei, so sagt Symeon der neue Theologe,[1]) die unabänderliche Grundbedingung für spätere Erfolge im Gebetsleben, und nur deshalb sei diese segensreiche Gebetsart in seiner Zeit so selten geworden, weil diese Zeit den Gehorsam in weitem Maße verlernt habe. Nicht minder nachdrücklich betonen Kallistos und Ignatios[2]) die Notwendigkeit einer Unterordnung unter einen geistlichen Lehrer; denn ein *ἀνὴρ ἀσύμβουλος καθ' ἑαυτοῦ πολέμιος*. Die Stimme dieses mit allen Tugenden ausgestatteten Lehrers müsse dem Schüler wie Gottes Stimme sein. Wenn einzelne Väter ohne solchen Leiter die *θεοπτικὴ ἡσυχία* erlangt hätten, so sei das nur eine seltene Ausnahme, auf Grund besondrer göttlichen Offenbarung. Auf dem Meere brauche man ja auch einen Steuermann, einen Lehrer in Künsten und Wissenschaften; wie sollen wir gewürdigt werden *„εἰς ἐνώσεις Θεοῦ, καὶ θεουργικὰς τελέτας, καὶ μυστήρια"* zu gelangen ohne die Einweihung von seiten eines wahren und erleuchteten Mystagogen"? Das ist schlechterdings unmöglich; diejenigen, die *ἰδιορρύθμως* und *ἀνεπιστάκτως* ihr Hesychastenleben verbringen wollten, litten meist Schiffbruch.

Hat also der Jünger des mönchischen Gebetslebens einen solchen geistlichen Vater gefunden, so kann er sich im Bewußtsein vertrauensvollen Gehorsams ihm gegenüber derjenigen Sorglosigkeit erfreuen, die ihn befähigt, die Aufgaben seines „engelgleichen Standes" zu erfüllen. Dazu gehört im Anfange, daß sich der Mönch an einen stillen, lautlosen Ort zurückzieht, die Tür seiner Zelle abschließt (das Wort Jesu vom Gebete im Kämmerlein wird oft als hierdurch erfüllt hingestellt), sich auf einen niedrigen Stuhl setzt mit gesenktem Kopfe, so daß das Kinn die Brust berührt und sich in dieser Stellung von

[1]) Philokalia S. 1180. [2]) Philokalia S. 1028/1029.

allen Gedanken, Vorstellungen, Phantasien, die ihn mit der Außenwelt in Verbindung erhalten könnten, frei zu machen sucht. Die Bewegung, die der Hesychast durch das Anlehnen des Kinns an die Brust vorzunehmen hat, heißt die Kreisbewegung (*κυκλικὴ κίνησις*).[1]) Es ist nützlich, wenn das Zimmer, in dem der Hesychast sich befindet, dunkel ist, damit er nicht durch Gegenstände, die seinen Blick fesseln könnten, von seinem Gebete abgezogen wird. Natürlich soll diese Gebetsübung möglichst oft stattfinden, mindestens zu den vorgeschriebenen Gebetszeiten, und wenn man sie nicht immer treiben kann, dann doch wenigstens einige Stunden, besonders am Abende.[2]) Die biblischen Vorbilder, auf die man für diese Gebetsstellung verweist, sind einmal Elias auf dem Karmel, der in gebückter, vorn übergeneigter Haltung dasitzend, den Regen vom Himmel herabflehte,[3]) und der bußfertige Zöllner, von dem es heißt, daß er seine Augen nicht zu erheben wagte.[4]) Gregor der Sinait[5]) gibt für den Anfänger noch besondere Vorschriften, er soll zunächst bei diesem von der Welt abgeschlossenen Gebete stehn und erst später, wenn er schon Gottes Hilfe, die er anrief, verspürt habe, in der angegebenen Weise sich hinsetzen. — Was nun das Gebet anlangt, das der Hesychast zu sprechen hat, so besteht es in den wenigen Worten: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με.* Diese Worte soll er jedoch nicht äußerlich mit den Lippen sprechen, sondern innerlich, mit dem *ἐνδιάθετος λόγος*. Auf dieses Gebet gilt es nun sich innerlich ganz zu konzentrieren, und zwar mit *νοῦς* und *θέλησις*, und der *νοῦς* soll sich gänzlich auf die Worte allein richten, oder besser gesagt, auf das, was die Worte ausdrücken, er soll ganz frei von irgend welchen Bildern, Vorstellungen, Phantasien bleiben und an nichts andres, mag es der Welt der Sinne oder der Gedanken entstammen, mag es etwas Inneres oder Äußeres sein, denken, selbst dann nicht, wenn das Gedachte etwas sittlich Gutes ist.[6]) — In dieser Gebetsübung soll man nun lange aushalten lernen; „und wenn," so sagt Gregor der Sinaite, „dir infolge

[1]) Über den Grund zu dieser Bezeichnung siehe unten.
[2]) *Ἐγχειρίδιον* S. 121. [3]) Ibid.
[4]) Philokalia S. 960. [5]) Philokalia S. 1188.
[6]) *Ἐγχειρίδιον* S. 118.

der Länge der Zeit die Schultern schmerzen und dein Kopf, so ertrage das bereitwillig und suche unter solchen Strapazen im Innern deines Herzens, mit Liebe und starker Sehnsucht, den Herrn zu finden. Denn das Himmelreich gehört denen, die sich selbst Gewalt antun, und ‚die Gewalt tun, reißen es zu sich', wie der Herr sagte (Matth. 11, 12), indem er mit diesen Worten die Gewaltsamkeit, die Bereitwilligkeit und die Mühen zeigen will, die das Gebet erfordert."[1]) Gregor der Sinaite weist übrigens darauf hin,[1]) daß die *Νηπτικοὶ πατέρες* über den Wortlaut des vorgeschriebenen Gebetes nicht immer gleichmäßig gelehrt hätten, die einen wollten, man solle das ganze Gebet ununterbrochen sprechen, andre verlangten nur die Worte: Jesus, du Sohn Gottes, erbarme dich meiner, weil die kürzere Form für die Schwäche des *νοῦς* geeigneter sei, und weil der *νοῦς* für sich allein Jesum nicht in reiner und vollkommener Weise einen Herrn nennen könne ohne den heiligen Geist (1. Kor. 12, 3). Auf keinen Fall jedoch soll man oft im Wortlaute des Gebets abwechseln, sondern nur manchmal ist das seiner Ansicht nach gestattet, um den Geist durch die andauernde Wiederholung nicht zu sehr zu ermüden. Weiter erörtert Gregor die Frage, ob man dies Gebet auch mit dem Munde oder nur mit dem *νοῦς* sprechen dürfe, und entscheidet: mit beiden, weil gelegentlich *νοῦς* wie *στόμα* ermatten kann, dann soll das eine den andern abwechseln. Jedoch ist beim mündlichen Gebete Vorsicht geboten, daß auf keinen Fall mit der Stimme eine Zerstreuung der Gedanken erregt werde und etwa die aufmerksame Richtung des *νοῦς* auf das Gebet allein eine Ablenkung erfahre. Wenn dann infolge der Gewöhnung der *νοῦς* im *ἔργον τῆς προσευχῆς* die nötigen Fortschritte gemacht habe, geleitet und gekräftigt durch den heiligen Geist, dann solle der *νοῦς* allein die Worte des Gebets sprechen und bedürfe der Unterstützung des Mundes weiterhin nicht mehr.[2]) — In ähnlicher Weise wie hier Gregor der Sinaite kommen auch andere *Νηπτικοί* auf die Frage nach der Berechtigung gewisser Abänderungen

[1]) Philokalia S. 1186 f.

[2]) Mit diesen letzten Anweisungen und Erleichterungen steht Gregor ziemlich allein da; die Mitwirkung des Mundes wird von andern entschieden abgelehnt.

namentlich für die Anfänger zu sprechen; so entscheiden Kallistos und Ignatios,[1]) ob einer das Gebet zunächst ganz oder nur teilweise sprechen solle, hänge von seiner Kraft und inneren Verfassung ab; Isaak hingegen spricht sich gegen eine Abwechslung im Wortlaute mit folgender Begründung aus: man solle die Worte des Gebets nicht abändern, damit nicht durch den häufigen Wechsel und Umänderung der *νοῦς* sich gewissermaßen an eine Unbeständigkeit und Abwendbarkeit gewöhne und dadurch haltlos und fruchtlos bleibe wie die Bäume, die häufig umgesetzt und umgepflanzt werden.[2])

Mit der Aussprache des Gebets ist nun eine bestimmte Atmungsmethode verbunden. Man soll die Häufigkeit des Ein- und Ausatmens genau kontrollieren und lange nicht so rasch atmen, wie man es im gewöhnlichen Leben zu tun pflegt. Sondern es ist Vorschrift, den Atem etwas anzuhalten, wenigstens so lange, bis das Gebet: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με* einmal zu Ende gesprochen worden ist, und dann erst soll man wieder von neuem Atem schöpfen. Durch diese Zurückhaltung des Atems soll, so ist unverkennbar die Absicht, die Spannung des ganzen Innern erhöht und dem ausgesprochenen Namen Jesu gleichsam die Möglichkeit gegeben werden, das menschliche Herz gänzlich anzufüllen. Nikodemos beruft sich[3]) gegenüber modernen Gegnern dieser Atmungsmethode auf das Beispiel von Künstlern, Kalligraphen und überhaupt allen, die eine feine und zarte Kunst betreiben; diese arbeiteten ganz von selbst mit angehaltenem Atem, damit durch diese Methode ihr Sinn, ihre Augen und ihre Hand fest, sicher und unerschütterlich bei der Arbeit würden und sie ihren Werken den höchsten Grad der Vollkommenheit geben könnten. Freilich ist diese Atmungsgymnastik in der Hauptsache für die Anfänger bestimmt, der Fortgeschrittene in der *νοερὰ προσευχή* kann sie sich gelegentlich schenken, doch wird auch er nie ganz ohne sie auskommen können und immer wieder auf sie zurückgreifen müssen, um seinem Gebete die rechte Kraft und „Abgeschiedenheit" von den Dingen der Welt zu geben.[4])

[1]) Philokalia S. 1059.
[2]) Philokalia S. 1062/63.
[3]) *Ἐγχειρίδιον* S. 120 Anm.
[4]) *Ἐγχειρίδιον* S. 120.

Die Verbindung der innern Aussprache des Gebets mit einer bestimmten Atmungsmethode gibt nun weiter den Anlaß zu einer damit zusammenhängenden Vorschrift: wir sollen dies Gebet ebenso oft aussprechen, als wir atmen, ja eher noch öfter; auf dieses Gebet wird des Paulus Gebot: „betet ohne Unterlaß“ bezogen.[1]) Darum sollen wir diese Worte bei jeder Gelegenheit, an jedem Tage, ja in jeder Stunde innerlich beten, ob wir eine Arbeit mit unsern Händen betreiben, ob wir essen oder trinken, ob wir sitzen oder stehen oder gehn, jederzeit sollen wir, mag auch unser Körper noch so sehr beschäftigt sein, mit unsrer Seele das „geistige Gebet“ sprechen. Auf diese Forderung des unaufhörlichen Betens dieser bestimmten Worte wird nun das größte Gewicht gelegt, und allerlei Zitate aus den Schriften der mystischen Väter werden hierfür angeführt; gerade durch die unablässige *μνήμη* des wunderbaren Namens Jesu sollen ja die herrlichen Erfolge erzielt werden, die dieses Gebet darzubieten vermag. Es ist interessant, welche Väterzitate und in welcher Weise diese zur Einschärfung des Gebotes verwendet werden, das *Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με* ohne Unterlaß zu sprechen, ohne daß der Mund daran beteiligt ist. Ein Wort des Johannes Klimakos bei Kallistos und Ignatios lautet[2]): Die *μνήμη Ἰησοῦ* sei fest verknüpft mit deinem Atem, dann wirst du den Nutzen der *ἡσυχία* erkennen. Hesychios (bei denselben)[3]) sagt: wenn du in deinem Herzen mit Leichtigkeit *νήφειν* willst, dann sei das Gebet zu Jesu mit deinem Atem verbunden, und in wenigen Tagen wirst du sehen, daß dies (sc. die erfolgreiche Betätigung der *νοερὰ προσευχή*) eintritt. Die Schrift eines ungenannten Autors (aus den Scholien zum 4. *λόγος* des Johannes Klimakos) bietet folgendes Wort[4]): Gott fordert von uns als Pflicht, daß wir ihn immer *μνημονεύεσθαι*, da er uns auch immer Wohltaten erweist und uns das Leben und Atmen schenkt. Wie gefährlich es ist, im Beten auch nur eine kleine Pause eintreten zu lassen, soll folgende Stelle aus Diadochos (bei Kallistos und Ignatios) erweisen[5]): „Diejenigen, die ihre eigne

[1]) Philokalia S. 1202.
[2]) Philokalia S. 1038 u. ö.
[3]) Ibidem.
[4]) *Ἐγχειρίδιον* S. 133.
[5]) Philokalia S. 1065.

Fäulnis beseitigen wollen, dürfen nicht bald einmal beten, ein andermal wieder nicht, sondern sie müssen in der *τήρησις τοῦ νοῦ* immer ganz dem Gebete sich hingeben, auch wenn sie außerhalb der zum Gebete bestimmten Räume sich befinden. Denn wie derjenige, der Gold läutern will, wenn er nur eine kurze Zeit das Feuer des Schmelzofens ausgehn läßt, dem Stoffe, der gereinigt werden soll, wieder seine Härte zurückgibt, so gehts auch demjenigen, der bald einmal Gottes im Gebete gedenkt, bald wieder nicht. Was er durch das Gebet errungen zu haben meint, das verliert er durch das Aufhören. Darum kommt es einem Manne, der sich der Tugend hingeben will, zu, immerdar durch die *μνήμη Θεοῦ* das irdisch Stoffliche (*γεώδες*) des Herzens verzehren zu lassen, damit so, wenn allmählich das Schlechte von dem Feuer der *μνήμη τοῦ ἀγαθοῦ* vertilgt wird, schließlich die Seele mit größerer Herrlichkeit zu ihrem natürlichen Glanze zurückkehren kann.“ Vor allem aber zitierte man gern einige Stellen unter dem Namen des Chrysostomos (bei Kallistos und Ignatios)[1]): Der Mönch muß, mag er essen oder trinken, mag er sitzen oder arbeiten oder gehn oder irgendetwas andres tun, unablässig das *Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με* rufen. Oder die andre Stelle: Damit der Name des Herrn Jesu, wenn er in die Tiefe des Herzens hinabkommt, den Drachen, der die (dortigen) Auen beherrscht, zu Boden schlage, die Seele rette und ihr neues Leben schenke, halte unablässig am Namen des Herrn Jesu fest, damit das Herz den Herrn verschlinge, und der Herr das Herz, und die beiden eins werden. Oder an einem andern Orte: Trennet euer Herz nicht von Gott, sondern bleibet bei ihm und bewachet es allezeit durch die *μνήμη* unsres Herrn Jesu Christi, bis daß der Name des Herrn innen ins Herz eingepflanzt werde und nichts andres zu erfassen vermag, damit Christus in euch verherrlicht werde.

Was hat nun der angehende Hesychast außer dem unablässigen Beten der vorgeschriebenen Worte noch für andre Verpflichtungen? Er soll vor allem sich mit der Lektüre heiliger Schriften, des Psalters, der Evangelien, der Apostelbriefe, der Werke der heiligen Väter insbesondere der Kapitel

[1]) Philokalia S. 1038.

über die *νοερὰ προσευχή* und die *νῆψις*[1]) beschäftigen und soll sich daneben der *ψαλμῳδία*, d. h. dem Preisen Gottes mit Hülfe der kirchlichen Gesänge widmen. Jedoch diese Verpflichtung, Gott im Liede zu preisen, erhält in den Ausführungen des Gregorios Sinaites einige bemerkenswerte Einschränkungen.[2]) Man soll nämlich nicht, wenn die *νοερὰ προσευχή* gut von statten geht und im Innern des Menschen weiter wirkt, sie unterbrechen, um zum Lobgesang überzugehn, sondern man soll sie ungestört weiter betreiben, so lange es immer möglich ist, in dem Bewußtsein, daß der, welcher sich von der *νοερὰ προσευχή* zum Lobgesange mit dem Munde wendet, vom Hohen zum Niedrigen herabsteigt. Mit der Tätigkeit des Mundes tritt für gewöhnlich eine *σύγχυσις* ein, und in ihr kann der *ἔρως ἀγγελικός*, als welcher das „geistige Gebet" anzusehen ist, nicht gedeihen; die *ψαλμῳδία* ist nur ein schwaches, uns unsres natürlichen Unvermögens wegen geschenktes Abbild des in der *νοερὰ προσευχή* enthaltenen *ἔρως ἀγγελικός* und wurde uns zu dem Zwecke gewährt, damit wir „vom Sinnlichen zum Geistigen und Wahrhaften" emporsteigen. So ist die *ψαλμῳδία* eigentlich eine Betätigung lediglich derer, die die *νοερὰ προσευχή* noch nicht kennen, vermutlich grade zu dem Zwecke ihnen beschert, damit, wenn sie von dieser mühevollen, anstrengenden *πρᾶξις* ermattet sind, sie nicht eher ruhen, als bis sie zur beglückenden *θεωρία* der *νοερὰ προσευχή* gelangen. Gregor rechnet mit starkem Widerspruch gegen diese seine Ausführungen namentlich von seiten derer, die das gemeinschaftliche Klosterleben und nicht das der einsamen Hesychasten führen, er bringt selbst den Einwurf gegen seine Ansichten vor, es hätten doch viele Väter die ganze Nacht hindurch mit Lobgesängen zugebracht, seien aber nicht zur *νοερὰ προσευχή* jemals gelangt. Darauf erwidert er: Einmal waren die Taten sämtlicher Väter nicht sämtlich vollkommen, außerdem sind die kleinen Tugenden bei den großen Vätern nicht klein, da sie machtvoll waren und sie ganz nach ihrem Willen zur Durchführung brachten; aber die großen Tugenden bei den Kleinen sind nicht groß oder vollkommen, da sie machtlos waren und außerstande, sie so durch-

[1]) Philokalia S. 1057. [2]) Philokalia S. 1190.

zuführen, wie es sich gebührte; für die Väter läßt sich überhaupt keine bestimmte Regel aufstellen, die einen waren eifrig im Lobgesang, andere in der *νοερὰ προσευχή*, wieder andre in beiden. Sie empfanden also gar nicht die Hindernisse, die in der *ψαλμῳδία* für den Hesychasten liegen können. Diejenigen, welche *τέλειοι* sind, vermögen eben alles durch Christus, der in ihnen mächtig ist, sie sind also ganz anders zu beurteilen als als Vorbilder, die in jeder Einzelheit maßgebend sein müßten. — Das alles sind Bedenken, die (analog zu dem oben S. 22 Gesagten) höchstwahrscheinlich ziemlich singulär geblieben sind, denn in den Anweisungen für das Leben der Hesychasten nimmt die Mahnung zur *ψαλμῳδία* sonst immer einen festen Platz ein.

Die körperliche Arbeit, die dem Inhaber des Kellions durch die Bewirtschaftung seines Fleckchens Land erwächst, scheint man ziemlich gering bewertet zu haben, denn nicht oft ist von ihr die Rede, und dann heißt es noch, durch ein Übermaß in äußerer Arbeit komme man zu dem Übel der *ἀκηδία*, die ein gedeihliches Sich-entwickeln der *νοερὰ προσευχή* empfindlich störe. Andrerseits wird aber auch vor der *ἀργία* gewarnt,[1]) denn die Faulheit sei die Lehrerin jeder *κακία* und führe zum geistigen Tode.

Wie nun auf Grund dieser Prinzipien das Leben des Hesychasten bei Tage und Nacht, an den einzelnen Wochen- und Festtagen und in den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres verlaufen soll, dafür werden bei Kallistos und Ignatios sowie bei Gregor Sinaites genaue Einzelvorschriften gegeben. Ich halte es für unnötig, sie genau aufzuzählen, möchte nur eine charakteristische Stelle anführen und im übrigen mich mit einer kurzen Zusammenfassung begnügen. Vor dem Einschlafen soll sich der Hesychast folgendermaßen verhalten:[2]) Im geistigen Gebete, wie es oben beschrieben wurde, soll er verharren, bis ihm die erquickenden und beseligenden Tränen kommen. Stellen diese sich nicht bald ein, dann „bleibe weiter sitzen, indem du unter fortwährendem Gebete eine Stunde lang deine Gedanken auf deine Sündhaftigkeit richtest. Dann stehe auf und singe unter der gebührenden Aufmerksamkeit

[1]) Philokalia S. 1041. [2]) Philokalia S. 1040.

(προσοχή) das kleine ἀπόδειπνον. Setze dich darauf wieder nieder und betreibe, so weit deine Kraft reicht, καθαρῶς καὶ ἀῤῥεμβάστως das Gebet, frei von Sorge oder irgend welchen Gedanken oder Phantasievorstellungen, mit großer innerer Wachsamkeit (νηφαλιότητι), eine halbe Stunde hindurch entsprechend dem Worte: ohne Atmung und ohne Nahrung und ohne all das andre tritt ins Gebet ein, wenn du mit dem νοῦς allein sein willst. Dann versiegle dich mit dem Zeichen des ehrfurchtgebietenden, lebenspendenden Kreuzes, ebenso wie auch dein Bett, setze dich darauf und bedenke die zukünftigen Freuden und Strafen, denke auch an die Vergänglichkeit und trügerische Art der zeitlichen Dinge sowie an die plötzlich eintretende und allen Menschen bevorstehende Notwendigkeit, den Tod, und an die furchtbare Rechenschaftsablegung vor dem Ende wie nach dem Ende, halte dir auch in Kürze alle deine Verfehlungen vor und bitte ihretwegen innig um Vergebung, indem du dir sorgfältig Rechenschaft davon gibst, wie du den vergangenen Tag verlebt hast. Dann lege dich zur Ruhe, auch jetzt noch im Gebete verharrend, entsprechend den Worten: die μνήμη Ἰησοῦ soll mit dir schlafen gehn. Schlafe dann fünf oder sechs Stunden.“ Ich habe diese Stelle in extenso angeführt, weil sie mir dafür wichtig zu sein scheint, daß mit der νοερὰ προσευχή und der mit ihr verbundenen gewaltsamen Entfernung aller Gedanken aus dem νοῦς doch eine genaue Vergegenwärtigung der Schrecknisse des Todes und ein starkes Bewußtsein von der eignen Sündhaftigkeit gleichzeitig von dem Hesychasten verlangt wird. — Ist die Nacht vorüber, so soll der neue Tag natürlich sofort wieder damit beginnen, daß man ἐν καρδίᾳ ἀῤῥεμβάστως καὶ καθαρῶς betet. Die übrigen Stunden des Tages sind außer diesem Gebete, das natürlich den größten Teil der Zeit für sich beansprucht, noch dem Singen der betreffenden kirchlichen Gesänge in den einzelnen Horen, dem Lesen der heiligen Schrift und der Väter sowie wenig Handarbeit gewidmet.

Was die Nahrung des Hesychasten anbelangt, so gibt es darüber natürlich auch genaue Vorschriften. Im allgemeinen gilt die Regel, daß er so wenig wie möglich essen soll, denn die κοιλία ist βασίλισσα τῶν παθῶν[1]) und macht den Menschen

[1]) Philokalia S. 1192.

zum Sklaven. Freilich sind die Speisebedürfnisse der Menschen verschieden, doch der Hesychast soll es sich zur Aufgabe machen, hungrig vom Essen aufzustehn. Denn wenn er seinen Magen beschwert, wird der νοῦς trübe, und er kann sein Gebet nicht mehr rein verrichten, sondern wird schläfrig und sieht in seinen Träumen allerlei schändliche Phantasien. Für den Hesychasten genügen daher wenige Stücke Brot, einige Glas Wasser, höchstens etwas mit Wasser verdünnter Wein sowie einige getrocknete Früchte, an drei Tagen der Woche soll er nur einmal Nahrung zu sich nehmen, jedoch von den andern Tagen, an denen an sich zwei Mahlzeiten gestattet sind, werden noch manche Ausnahmen aufgezählt.[1])

Im Zusammenhange mit diesen Speisevorschriften und den Anordnungen über die Zahl der γονυκλισίαι, die eigentlich 300 am Tage betragen sollen, aber je nach der Kraft des Einzelnen abgestuft sein dürfen, finden sich in den Schriften der Väter einzelne Äußerungen, die den Wert des Fastens und der Nachtwachen ungemein hoch einschätzen. Fasten und νοερὰ προσευχή zusammengenommen, so heißt es einmal,[2]) seien Tür und Weg, die zu Christus hinführten, sie verschafften dem Menschen die wahre Freiheit und die echte Freude und seien die Urheber für sein Auferstehn und Ruhn mit Christus im Himmelreiche, und Isaak sagt bei Kallistos und Ignatios: der Duft des Fasters ist äußerst angenehm, seine Lebensweise findet Wohlgefallen bei Gott; billiges Brot vom Tische des Heiligen heiligt die Seele des Essenden von jedem πάθος, und vom Tische der Fastenden, derer, die sich den ἀγρυπνίαι hingeben und im Herrn sich abmühen, nimm dir das φάρμακον ζωῆς.[3]) Und wie das Fasten ein wichtiges Mittel ist, um die πάθη zu beseitigen, so tritt ihm helfend die ἀγρυπνία zur Seite. Wer in seinem ganzen Leben den Umgang mit diesem Paare liebt, der wird ein Liebhaber der σωφροσύνη (Wort des Isaak).[3]) Wenn eine Seele in schlafloser ἀγρυπνία des Herrn gedenkt, auf deren Treue und Sicherheit baut der Herr. In der gesamten ἐργασία τῶν Μοναχῶν gibt es kein größeres Werk als die ἀγρυπνία;

[1]) Philokalia S. 1046. [2]) Philokalia S. 1045.
[3]) Philokalia S. 1047.

denn sie reiht den Beter unter die Schar der Engel ein und gibt ihm die Augen der Cherubim, die ihn zur Gottesschau befähigen.[1])

Selbstverständlich ergibt sich aus diesen Vorschriften, die eine völlige innere Sammlung des Hesychasten verlangen, die Pflicht, möglichst wenig den Umgang mit andern Menschen (außer mit seinem *πατὴρ πνευματικός*) zu pflegen, sondern sich in seinem *κέλλιον* auf sich selbst zurückzuziehen, wenig es zu verlassen und Gespräche oder Anblicke, die ihn von sich selbst ablenken könnten, zu vermeiden. Überhaupt ist es sehr schädlich, in diesen Gebetsübungen irgendwelche Pausen eintreten zu lassen und, wie es etwa auf Spaziergängen geschehen könnte, die äußeren sinnenfälligen Eindrücke wieder in sich mächtig und gebietend zu machen. Isaak, den Kallistos und Ignatios in diesem Zusammenhange zitieren,[2]) sagt ja: die *ἡσυχία* tötet die Empfindungen der Außenwelt und ruft die Bewegungen des Innenlebens ins Dasein, das Umherstreifen aber in der äußeren Welt bewirkt gerade das Gegenteil davon.

So regeln das Leben des Hesychasten eine Menge kleiner Vorschriften, die sich auf die Einzelheiten seines inneren und seines äußeren Daseins beziehen. Daß aber all die kleinen Regeln, die die äußeren Verhältnisse gestalten sollen, nicht die Hauptsache ausmachen, darüber waren sich die *Νηπτικοί* durchaus klar, sie sahen sie als nötig und nützlich an, weil sie eine Schutzwehr gegen die Dämonen bildeten, nicht weil sie an sich schon verdienstlich wären. Das geht aus folgenden Äußerungen z. B. hervor: Nicht weil wir Psalmengesang oder Gebet unterlassen haben, wird uns Gott verurteilen, sondern weil infolge dieser Unterlassung die Dämonen bei uns Eingang finden (Isaak).[3]) Ein andermal heißt es: Wenn wir solche kleinen Vorschriften wie die über Gebet und Tageseinteilung mißachten, ordnen wir uns den *πάθη* und mit ihnen den

[1]) Philokalia S. 1048 (Worte des Isaak). — Daß sich übrigens bei denselben *Νηπτικοί* grade entgegengesetzte Worte finden, die diese Frömmigkeitswerke ganz anders beurteilen, darüber s. unten.

[2]) Ibid. S. 1058.

[3]) Philokalia S. 1041.

Dämonen unter. Diese kleinen Regeln sind Mauern gegen unsern Feind, der uns ständig auflauert. Vernachlässigung dieser unscheinbaren Gebote führt zur *ἐλευθερία ἀπαίδευτος*, und diese ist die *μήτηρ τῶν παθῶν*. Wir wissen nur zu gut, wie angenehm und lockend die *ἀφορμαὶ τῶν παθῶν* sind; geben wir ihnen nach, so verfallen wir rettungslos der Sünde. Um diesen *ἀφορμαί* wirksam zu begegnen, sind also solche äußeren Regeln notwendig.

Inhaltsverzeichnis.

§ 1. Einleitung. Die Quellen zum Verständnisse der *νοερὰ προσευχή*.

§ 2. Die Benennungen der *νοερὰ προσευχή*, ihr Wesen und die Art ihres Vollzuges.

§ 3. Die psychologische Begründung der geschilderten Gebetsmethode.

§ 4. Die Wirkungen und Früchte der *νοερὰ προσευχή*. Ihre Bestimmung für die gesamte Christenheit.

§ 5. Die Bedeutung des Namens Jesu innerhalb der *νοερὰ προσευχή*.

§ 6. Die eigenartige Ausprägung der *νοερὰ προσευχή* in einer modernen „Sekte“ (den sog. Onomatotheisten vom Athosberge).

Thesen.

1. Die sog. hesychastische Gebetsart ist keine singuläre Erscheinung des 14. Jahrhunderts, sondern geht bis in die Frühzeiten des griechischen Mönchtums zurück und dauert auch heute noch an.
2. Die Feier des hl. Lichts in der Grabeskirche zu Jerusalem am Ostersonnabende ist ursprünglich eine sinnbildliche Darstellung der Hadesfahrt Christi.
3. Der Unionsfreund auf dem Florentiner Konzil Georgios Scholarios und der unionsfeindliche Patriarch Gennadios sind ein und dieselbe Person.
4. Die sog. Ablösung der mittelalterlichen Scholastik durch die Mystik und ebenso die der lutherischen Orthodoxie durch den Pietismus als innere Parallelen hinzustellen ist irreführend.
5. Röm. 15, 20 ff. sind für die Entscheidung der Frage nach einer Wirksamkeit des Petrus in Rom ohne Bedeutung.
6. Der johanneische Logosbegriff verdankt nicht dem philonischen seine Entstehung.
7. Trotz des Fehlens des Wortes πολέμιος können Jesu Worte, namentlich die über die Feindesliebe, dennoch in ihren Konsequenzen auch dem Staatsfeinde gegenüber gelten.
8. In der Sündenfallgeschichte muß es die Meinung des Verfassers sein, daß Gott gegenüber den Worten der Schlange (Gen. 3, 4) dennoch Recht behält.
9. Nach den Angaben in Jesaja c. 7. 9. 11. muß der Messias mehr als ein bloß irdischer König aus Davids Stamm sein.

10. Christentum und Diesseits-Religion sind fundamentale Gegensätze.
11. Ein Hauptverdienst Kierkegaards besteht in seiner Ablehnung der rationalen Vermittlungen für die Begründung der persönlichen Glaubensgewißheit.
12. Selbständige Apologetik ist im Religionsunterrichte aller Klassen, auch der oberen Gymnasialklassen, möglichst zu vermeiden.

Lebenslauf.

Ich, Karl Bernhard Schmidt, evangelischen Bekenntnisses, wurde am 27. März 1882 zu Breslau als Sohn des Professors am Realgymnasium am Zwinger Karl Schmidt und seiner Ehefrau Theodora geb. Letsch geboren. Nachdem ich Ostern 1900 das Gymnasium zu St. Maria Magdalena in Breslau mit dem Zeugnisse der Reife verlassen hatte, studierte ich an der Universität Breslau Theologie und semitische Philologie. Im Oktober 1904 bestand ich die erste theologische Prüfung, am 1. September 1905 wurde ich von der philosophischen Fakultät der Universität Breslau zum Dr. phil. auf Grund einer Arbeit über „Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephräm 1. Teil“ promoviert. Von Oktober 1905 bis September 1906 war ich Mitglied des Predigerseminars zu Naumburg a. Queis, von Oktober 1906 bis September 1908 war ich in Magdeburg in dem Kandidatenkonvikt am Pädagogium des Klosters U. L. Fr. Im Oktober 1906 bestand ich die zweite theologische Prüfung, im Dezember 1907 die Prüfung für das Höhere Lehramt. Seit Oktober 1908 bin ich als Oberlehrer am Städtischen Johannes-Gymnasium in Breslau angestellt. Seit dem 25. Juli 1916 bin ich militärisch eingezogen und befinde mich augenblicklich als Schütze bei der 1. Ersatz-Maschinengewehr-Kompagnie in Schweidnitz.

Den Anlaß dazu, daß ich viele Jahre nach Beendigung der eigentlichen Studienzeit mich um die Würde eines Lizentiaten der Theologie bewarb, bot mir der Studienaufenthalt als Mitarbeiter am deutsch-evangelischen Institute für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem im Winter 1913/14, dessen ungeahnt reiche Anregungen und Erfahrungen mich vor ganz neue, noch zu lösende Aufgaben stellten. Daher

muß ich hier nicht bloß all der Herren Dozenten dankbar gedenken, die ich während meiner eigentlichen Studienzeit hören durfte, sondern erst recht der Männer, die auch späterhin auf mein Leben bestimmend eingewirkt haben. Ich nenne da den früheren Direktor des Naumburger Predigerseminars, Herrn Konsistorialrat D. Dr. Kalweit in Danzig, den Herrn Generalsuperintendenten Wirklichen Geheimen Oberkonsistorialrat D. Nottebohm in Breslau und den Herrn Geheimen Oberkonsistorialrat Prof. D. Dr. Kawerau in Berlin. Letztere beiden Herren haben mir den Aufenthalt in Jerusalem ermöglicht und mir damit Gaben von unberechenbarem Werte beschert. Des weiteren verdanke ich es dem Leiter des Jerusalemer Instituts, Herrn Professor D. Dr. Dalman, daß ich unter seiner Führung Palästina kennen lernen und, von seinen Anregungen beeinflußt, einen Einblick in die Kirchen des Orients tun durfte. Schließlich sei mein aufrichtigster Dank ausgesprochen Herrn Oberkonsistorialrat D. Ph. Meyer in Hannover, der mir aus der Fülle seiner Kenntnis der griechischen Kirche manche wertvolle Weisung gegeben und mir aus seiner Privatbibliothek einige Werke des Nikodemos und andre auf den öffentlichen Bibliotheken nicht auffindbare Bücher lange Zeit gütigst geliehen hat, desgleichen Herrn Geheimen Konsistorialrat Professor D. Dr. Arnold, der sich mit nimmermüder Geduld der vorliegenden Arbeit angenommen, mich bei ihrer Anfertigung allseitig beraten und damit ihr Zustandekommen ermöglicht hat.

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

COLUMBIA UNIVERSITY
0032207778

MAR 4 1921